

## مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره ادراکات جزئی

### Comparative Study of Ibn-e Sina and Mulla Sadra on Perceptions

Javad Parsaee\*  
Hossein Ghafari\*\*

جواد پارسایی\*  
حسین غفاری\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۱۵

#### Abstract

Ontological discussions of knowledge and perception are one of the important issues that philosophers and scientists have commented on. Among the Muslim Philosophers, Ibn-e Sina and Mulla Sadra have discussed the issue of knowledge and perception in detail. According to these two philosophers, knowledge by acquisition is divided into sensual, imaginative, hallucinatory and intellectual. From the viewpoint of Ibn Sina and Mulla Sadra, intellectual knowledge is abstract, but they differ about the nature of perceptions (sensual, imaginative, hallucinatory), that is, whether they are abstract or material in nature. Ibn-e Sina believes that perceptions are impressive in the brain and matter, whereas, Mulla Sadra believes in the abstraction of all perceptions irrespectively. This article, first, provides an explanation about the definition of science and the levels of knowledge; then, it critically looks at Ibn-e Sina's argument about the materiality of perceptions. The article points out that the arguments of Ibn-e Sina is controversial and his view of the materiality of the perceptions is not acceptable. The article then investigates the arguments of Mulla Sadra about the abstract nature of perceptions.

**Keywords:** Knowledge, Perceptions, Abstraction, Ibn Sina, Mulla Sadra.

#### چکیده

بحث‌های هستی‌شناختی علم و ادراک یکی از مسائل مهمی است که فلاسفه و دانشمندان درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. در بین فلاسفه اسلامی، ابن سینا و ملاصدرا به تفصیل به مسئله علم و ادراک پرداخته‌اند. از نظر این دو حکیم، علم حصولی به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شود. ابن سینا و ملاصدرا، ادراکات عقلی را مجرد از ماده می‌دانند اما در مورد مجرد یا مادی بودن ادراکات جزئی (حسی، خیالی و وهمی) اختلاف نظر دارند. ابن سینا ادراکات جزئی را منطبق در مغز و ماده می‌داند اما ملاصدرا قائل به تجرد همه ادراکات است. در این نوشتار ابتدا توضیحاتی در مورد تعریف علم و مراتب ادراک داده شده است، سپس ادله ابن سینا در مورد مادی بودن ادراکات جزئی مورد نقد و بررسی قرار گرفته و مشخص شده که این ادله سینا قابل مناقشه‌اند و دیدگاه ابن سینا در مورد مادی بودن ادراکات جزئی قابل پذیرش نیست. در ادامه به بررسی ادله ملاصدرا بر تجرد ادراکات جزئی پرداخته شده است.

**واژگان کلیدی:** علم، ادراکات جزئی، تجرد، ابن سینا، ملاصدرا.

\*. Ph.D Student of Islamic Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. Ja.parsaee@gmail.com

\*\* Associate Professor, Department of Philosophy, Tehran University, Tehran, Iran. hghafari@ut.ac.ir

\*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، قم، ایران. (نویسنده مسئول) Ja.parsaee@gmail.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران. hghafari@ut.ac.ir

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و ابعاد وجودی انسان، علوم و ادراکات اوست. ادراکات انسان را از دو منظر معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی می‌توان مورد تحلیل قرار داد. مسائل معرفت‌شناسی حول محور مطابقت ادراکات انسان با واقع مطرح می‌شود اما در مسائل هستی‌شناختی علم به بحث در مورد مراتب و اقسام علم و ادراک و ویژگی‌های آنها پرداخته می‌شود. بر اساس آنچه به دست ما رسیده است، دغدغه فلاسفه یونان، همانند افلاطون، بیشتر ناظر به مباحث معرفت‌شناسی علم، رهایی از شکاکیت و رسیدن به معرفت ثابت و یقینی بود (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱/۱۷۳). ارسطو اولین فیلسوفی بود که به‌طور تفصیلی، قوا و ادراکات مربوط به هر یک را دسته‌بندی کرد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۳۰-۱۲۳). کلیت این دسته‌بندی مورد پذیرش فلاسفه مسلمان نیز واقع شده است.

در بین فلاسفه مسلمان، ابن‌سینا و ملاصدرا به تفصیل به بحث علم و مراتب آن پرداخته‌اند. آنچه در این نوشتار به آن پرداخته می‌شود، مباحث هستی‌شناختی علم و ادراک از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا است. بحث ما به‌طور خاص در مورد ادراکات جزئی، یعنی ادراکات حسی، خیالی و وهمی است و بحث درباره ادراکات عقلی نوشتار دیگری می‌طلبد. یکی از مسائل مهم هستی‌شناختی در مورد مجرد یا مادی بودن ادراکات جزئی و موطن وجودی آنها است که در این نوشتار به نقد و بررسی دیدگاه‌ها و ادله ابن‌سینا و ملاصدرا در این باب می‌پردازیم.

## ۱. تعریف علم

ابن‌سینا درباره چیستی علم و ادراک، تعابیر مختلفی به‌کار برده است. این امر نشان‌دهنده آن است که علم قابل تعریف حقیقی و ماهوی نیست بلکه تنها می‌توان ویژگی‌ها و لوازم خاص آن را در تعریف آن ذکر کرد. تعابیری که ابن‌سینا در

تعریف علم بیان کرده، به شرح ذیل است:

۱- اخذ صورت مدرک، که در مادیات این صورت مجرد از ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۴).

۲- حصول صورت مدرک در ذات مدرک (همو، ۱۴۰۴: ۶۹؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۸۴).

۳- حصول صور معلومات در نفس (همو، ۱۴۰۴: ۸۲).

۴- آنچه مکتسب از صورت موجودات است (همو، ۱۴۱۸: ۱۴۵).

۵- تمثل حقیقت شیء نزد مدرک (همو، ۱۳۷۵: ۸۲).

چنانکه ملاحظه شد، تعابیر مختلفی که در معنای علم به‌کار برده شده بسیار به یکدیگر نزدیک است و جامع بین این تعابیر، همان حصول صورت مدرک نزد مدرک است.

ملاصدرا نیز در کتب خود ویژگی‌هایی در مورد علم ذکر کرده است. به اعتقاد او علم شبیه حقایقی است که انبیت آنها عین ماهیتشان است، به‌همین دلیل تعریف آن به حد و رسم تام امکان ندارد. چیزی اعراف از علم وجود ندارد، زیرا علم یک حالت وجدانی نفسانی است که موجودی که حی و علیم است، آن را بذاته و ابتدا و بدون اشتباه می‌یابد؛ بنابراین هر آنچه شناخته می‌شود، به‌وسیله علم است و چیزی اعراف از علم وجود ندارد که به‌واسطه آن، علم شناخته شود. از این‌رو آنچه درباره ماهیت علم گفته می‌شود در حقیقت تنبیه و توضیحاتی است که سبب تنبه و التفات انسان می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۲۷۸). پس چون مفهوم علم امری بدیهی است و هر انسانی معنای علم را می‌فهمد، آنچه در مورد تعریف علم گفته می‌شود در حقیقت اخص خواص علم است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۹۱۷).

تعابیر ملاصدرا در مورد علم را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۱- علم عبارت است از وجود شیء مجرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۲۸۶).

۱۳۷۹: ۳۴۵). بنابراین، در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: حضور ماده، اکتشاف لواحق و عوارض، و جزئی بودن مدرک.

#### ۲-۲. ادراک خیالی

ادراک خیالی شرط اول ادراک حسی را ندارد ولی دو شرط دیگر که عبارتند از «اکتشاف عوارض و جزئی بودن مدرک» را به‌همراه دارد. بنابراین ادراک خیالی در مرحله و مرتبه بعدی و بالاتری قرار دارد، از این‌رو نزع و انتزاع اشد است (همان: ۳۴۶). به هر حال، در ادراک خیالی گرچه نزع کامل‌تر است و نیازی به حضور و ارتباط با ماده نیست، ولی نزع و اخذ، کامل و تام نیست (همانجا)؛ یعنی صورت خیالی هر چند مشروط به حضور ماده نیست ولی مانند صورت حسی، کمیت، کیفیت و وضع خاص دارد.

#### ۳-۲. ادراک وهمی

در این مرحله نزع و انتزاع کامل‌تر شده، شرط دوم نیز مفقود می‌گردد، یعنی از آن سه شرط تنها جزئی بودن باقی می‌ماند. در ادراک وهمی معانی جزئی، نظیر عداوت، محبت، نفرت و امثال آن، ادراک می‌شود و قابلیت محسوس شدن در خارج را ندارند. از نظر ابن‌سینا معانی وهمی فی حد ذاته امری مادی نیست ولی می‌تواند در ماده موجود شود، بر خلاف اموری نظیر شکل و رنگ که فقط در مواد جسمانی موجود می‌شود (همان: ۳۴۷). بنابراین امور متوهم جزئی‌اند ولی چون آن دو شرط را ندارند، نزعشان اکمل است.

#### ۴-۲. ادراک عقلی

در این مرحله از ادراک، هر سه شرط ذکر شده مفقود است، چون صور عقلی، مجرد تام بوده و نه جزئی‌اند و نه لواحق مادی را دارند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳). به‌همین دلیل ادراکات عقلی، کلی و قابل صدق بر همه افراد تحت خود هستند.

۲- علم یعنی قسمتی از حضور شیء برای شیء دیگر که کمال آن نیز محسوب می‌شود (همان: ۴/۱۲۱).

۳- علم عبارت است از گونه‌ای از گونه‌های وجود شیء برای موجود مجرد (همان: ۱/۱۱۴).

۴- علم همان صورت‌های کسب‌شده از موجودات است که از مواد آنها تجرید شده است (همو، ۱۳۵۴: ۴۷).

۵- مراد از علم صورت مجردی است که از موجود به‌دست می‌آید (همو، ۱۹۸۱: ۴/۱۲۱).

۶- علم همان صورت حاضر از معلوم است نزد کسی که صلاحیت عالمیت را دارد (همو، ۱۳۶۶: ۴/۹۰).

بر این اساس، اصلی‌ترین خصوصیتی که ملاصدرا در تعریف علم به‌کاربرده است عبارتند از: وجود، تجرد و حضور (خسروپناه و همکاران، ۱۳۸۹: ۵۶-۵۸).

#### ۲. مراتب ادراک

علم در یک تقسیم، به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود. علم حضوری به‌معنای حضور معلوم نزد عالم است و علم حصولی به‌معنای حصول صورت معلوم نزد عالم (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۹). علم حصولی دارای مراتبی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۸۱-۸۴) که به‌شرح ذیل است.

#### ۱-۲. ادراک حسی

در ادراک حسی صورت و ماهیت شیء که در خارج موجود شده و به‌همراه ماده و عوارض خاص خود تشخیص یافته است، از ماده خود جدا شده و همراه با لواحقش، در قوه‌ای از قوای مدرکه ظاهری حیوان حاصل می‌شود، مشروط بر آنکه بین قوه مدرکه و آن صورت، ارتباط برقرار باشد، به‌طوری‌که با غائب شدن شیء محسوس، ادراک حسی نیز وجود نخواهد داشت (همو،

### ۳. مجرد یا مادی بودن علم

در اینکه کدام یک از مراتب علم و ادراک، مجرد است بین ابن سینا و ملاصدرا اختلاف نظر وجود دارد. آنها هر دو، ادراکات عقلی و قوه عاقله را مجرد از ماده می‌دانند و ادله‌ای بر اثبات آن اقامه کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۹-۶۰؛ همو، ۱۴۱۷: ۲۸۸-۳۰۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۵۶-۳۶۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۶۰-۳۳۰)، اما در مورد ادراکات جزئی اختلاف نظر دارند که در ادامه به بیان دیدگاه و بررسی ادله آنها می‌پردازیم.

#### ۳-۱. دیدگاه ابن سینا

ابن سینا قائل به مادی بودن نفوس حیوانات است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۲) و قوای ظاهری و باطنی را منطبق در مغز و روح بخاری می‌داند (همو، ۱۴۱۷: ۳۵۸؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۷۳). او برای هر کدام از قوا جایگاهی در مغز مشخص کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۸۴-۸۵) چراکه با عارض شدن آفتی به جزء خاصی از مغز، در کار قوا اختلال ایجاد می‌شود (همو، ۲۰۰۵: ۲/ ۲۰۱). او همچنین همه مدرکات جزئی را غیر مجرد دانسته است (همو، ۱۳۷۹: ۳۴۹).

اگرچه برخی توصیف‌های ابن سینا درباره قوه خیال، با مجرد بودن این قوه سازگار است (همو، ۱۳۷۱: ۱۶۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۷۴) اما او بر جسمانی بودن خیال دلیل اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۲۶۵) و در موارد متعددی، به جسمانی بودن همه قوای حیوانی تصریح می‌کند و معتقد است با از بین رفتن بدن این قوا نیز از بین خواهند رفت: «أن جمع القوى الحيوانية لا فعل لها إلا بالبدن، و وجود القوى أن يكون بحيث تفعل، فالقوى الحيوانية إذن إنما تكون بحيث تفعل و هي بدينية فوجودها أن تكون بدينية، فلا بقاء لها بعد البدن» (همان: ۲۷۵).

ابن سینا به این دلیل که خیال و دیگر قوای حیوانی را جسمانی می‌داند، برای حیوانات حشری قائل نیست و برای توجیه حشر

انسان‌هایی که به مرتبه ادراکات عقلی نرسیده‌اند نیز دچار تکلف شده است (همو، ۱۴۱۸: ۴۷۳). ملاصدرا که احاطه کامل بر آراء و کتب ابن سینا دارد نیز چنین استنباطی از کلمات ابن سینا دارد که قوای حیوانی و ادراکات جزئی را مادی دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۷۵).

طبق دیدگاه ابن سینا، از آنجا که قوای نباتی و حیوانی حال در روح بخاری و بدن هستند و بدن نیز در وجود خود نیازمند به آنها نیست، پس این قوا اعراض هستند (همو، بی تا، ۷۰؛ همو، ۱۹۸۱: ۵/ ۲۵۱) و چون عرض وجود لافسه ندارد و وجودش لغیره است، این قوا ذات خود را درک نمی‌کنند، زیرا شرط لازم برای ادراک ذات، وجود لافسه داشتن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۸).

#### ۳-۲. دلایل ابن سینا بر مادی بودن ادراکات جزئی

ابن سینا ادله‌ای بر مادی بودن ادراکات جزئی اقامه کرده است که به بیان و بررسی آنها می‌پردازیم.

#### دلیل اول: وضع و محاذات بین قوا و محسوسات

در ادراکات حسی، وضع و محاذات با محسوس خارجی شرط است، چراکه با غیبت محسوس خارجی، ادراک حسی تحقق نمی‌پذیرد و به دلیل اینکه وضع و محاذات حسی همواره بین اجسام معنا دارد، قوه مدرکه نیز باید جسمانی باشد تا بین آن و محسوس خارجی وضع و محاذات وجود داشته باشد؛ اگر ادراکات حسی و قوای مدرکه مجرد از ماده باشند، حضور و غیبت ماده در وجود ادراکات حسی تأثیری نخواهد داشت، زیرا وضع و محاذات حسی بین امر مجرد و جسمانی معنا ندارد. بنابراین، قوای ظاهری و همچنین مدرکات آنها جسمانی هستند (همو، ۱۴۱۷: ۲۵۸).

#### نقد و بررسی

این استدلال ابن سینا قابل پذیرش نیست، زیرا صرف اینکه ادراک حسی مشروط به ارتباط و حضور شیء محسوس خارجی است، دلالت بر

**فرض دوم:** تمایز دو مربع به عوارض لازم باشد. این فرض نیز باطل است، به این دلیل که اگر ماهیت و ذات هر دو مربع واحد است، هر عرض لازمی که یکی داشته باشد، دیگری نیز دارد، بنابراین به وسیله عرض لازم ذات، تمایز حاصل نمی‌شود.

**فرض سوم:** تمایز دو مربع به عوارض مفارق باشد. این فرض دو صورت دارد:

صورت اول اینکه تمایز دو مربع به سبب اعتبار شخصی است که آنها را تصور کرده است. این فرض باطل است، زیرا اولاً: اینکه کدام مربع چپ باشد و کدام یک راست، نیاز به اعتبار ندارد و با اعتبار معتبر نیز طرف چپ، راست نمی‌شود و طرف راست، چپ. ثانیاً، اینکه به اعتبار شخصی، یک مربع، طرف راست و دیگری طرف چپ گرفته، نیاز به مرجح دارد. به عبارت دیگر، چه چیزی سبب شده که شخص معتبر، یک مربع را سمت راست و دیگری را سمت چپ اعتبار کند؟ اگر گفته شود هر مربع قبل از اعتبار دارای چنین ویژگی بوده، دور لازم می‌آید چراکه امتیاز آنها فرع بر اعتبار معتبر است؛ پس این فرض نیز باطل است. صورت دوم اینکه تمایز آنها به واسطه حامل آنها یعنی ماده باشد. هر چیزی که حامل آن ماده باشد جسمانی است، بنابراین صورت‌های خیالی جسمانی اند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۶۱-۲۶۰).

#### نقد و بررسی

ملاصدرا در نقد این استدلال می‌گوید: صورت‌های خیالی قائم به نفس هستند و نفس مبدأ فاعلی آنها به‌شمار می‌رود. از این‌رو هرگاه نفس اراده کند، به جعل بسیط دو مربع را انشاء می‌کند و تمایز این دو مربع نیز به همین انشاء و اراده نفس است. پس تعیین چپ یا راست بودن مربع به اراده نفس است و هرگاه اراده کند می‌تواند یکی را سمت چپ و دیگری را سمت راست انشاء کند؛ البته این به معنای تبدیل یک مربع به مربع دیگر نیست بلکه در اینجا انشاء مربع

مادی بودن قوه مدرکه و صورت ادراکی نمی‌کند. درست است که وضع و محاذات و ارتباط حسی فقط بین امور جسمانی امکان دارد اما می‌توان مانند ملاصدرا ادعا کرد که این وضع و محاذات بین آلت حسی و شیء محسوس وجود دارد نه بین قوای نفس و شیء محسوس. به عبارت دیگر، طبق دیدگاه ملاصدرا اینکه ادراکات حسی مشروط به ارتباط با شیء خارجی است، به این معناست که بین آلات و ابزار حسی با شیء محسوس باید وضع و محاذات خاصی باشد تا نفس صورت حسی را انشاء کند.

در اینجا ابن‌سینا و ملاصدرا هر کدام ادعای متفاوتی دارند. ابن‌سینا معتقد است بین قوه مدرکه و شیء محسوس باید وضع و محاذات مادی باشد اما ملاصدرا معتقد است بین آلات بدنی و شیء محسوس چنین وضع محاذاتی شرط است. بنابراین، برای اثبات هر کدام از این ادعاها نیاز به ادله دیگری است و ملاصدرا با ادله مستحکم دیگری تجرد قوا و ادراکات آنها را اثبات می‌کند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

#### دلیل دوم: تمایز دو مربع یکسان در خیال

ابن‌سینا با اقامه این دلیل در پی اثبات جسمانی بودن قوه خیال و متخیله و ادراکات خیالی است. بیان این دلیل بدین صورت است: مربعی در خیال فرض شود که دو مربع متساوی کوچک‌تر از آن به دو طرف آن وصل شده باشند به طوری که این دو مربع کوچک مانند دو بال مربع بزرگ محسوب شوند. حال سؤال می‌شود که چه چیزی موجب تمایز این دو مربع کوچک در خیال می‌شود؟ در اینجا چند فرض را می‌توان در نظر گرفت:

**فرض اول:** تمایز دو مربع بالذات باشد، به این معنا که ماهیت نوعی یا جنسی یک مربع غیر ماهیت دیگری باشد. چنین فرضی باطل و خلف است، زیرا فرض این است که هر دو مربع هستند و ذات و ماهیت واحدی دارند.

جدید است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۳۷-۲۳۶).

درستی و پذیرش نقد ملاصدرا بر ابن‌سینا، مبتنی بر اثبات تجرد صور خیالی است که ملاصدرا در جای خود بر تجرد آنها ادله‌ای را اقامه کرده است.

### دلیل سوم: تفاوت مقداری صور خیالی

در برخی موارد بین صورهای خیالی که از یک نوع هستند، تفاوت مقداری وجود دارد. آنچه سبب این تفاوت‌ها می‌شود، یا شیء خارجی است که صورهای خیالی از آن گرفته شده یا محل (قوه خیال و متخیله) این صورها است. منشأ این تفاوت‌ها اشیاء خارجی نیست، زیرا برخی از صورهای خیالی مثل دریای جیوه، کوه طلا و... از خارج گرفته نشده است. بنابراین منشأ تفاوت مقداری این صورها به محل جسمانی آنها برمی‌گردد؛ برخی از اجزاء محل، بزرگ و برخی کوچک است و همین امر سبب بزرگ و کوچک شدن صورهای خیالی می‌شود. بنابراین صورهای خیالی و محل آنها (قوه مدرکه) جسمانی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۶۴).

### نقد و بررسی

از نظر ملاصدرا این استدلال نیز قابل قبول نیست، زیرا تفاوت مقداری صورهایی که از یک نوع واحد هستند، لزوماً به ماده قابل بر نمی‌گردد، بلکه در مورد صورهای خیالی، چون مجرد از ماده هستند و نفس آنها را ایجاد می‌کند، تفاوت مقداری آنها به فعل و ایجاد نفس برمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۳۸).

### دلیل چهارم: امتناع تصور دو رنگ در یک شیخ خیالی

استدلال دیگر ابن‌سینا این است که نمی‌توان شیخ خیالی را تصور کرد که هم‌زمان سفید و سیاه باشد، اما می‌توان این دو رنگ را در دو جزء متمایز و دو شیخ خیالی تصور کرد. تمایز در دو

جزء فرع بر تمایز وضعی آن دو جزء است و تمایز وضعی نیز تنها در اجسام وجود دارد؛ بنابراین قوه خیال دارای اجزاء جسمانی و در نتیجه، مادی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۶۵).

### نقد و بررسی

ملاصدرا در پاسخ به این استدلال معتقد است: از تغایر اشباح و صورهای خیالی در اشاره، مادی بودن آنها لازم نمی‌آید. صورهای خیالی مجرد از ماده هستند و وضع و جهت آنها نیز مثالی است و نیازمند ماده نیست. وضع و جهت داشتن آنها به این معنا نیست که در جهتی از جهات عالم جسمانی وجود داشته باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۳۸). نتیجه اینکه استدلال ابن‌سینا بر جسمانی بودن ادراکات حسی، خیالی و وهمی ناتمام و قابل خدشه است.

### دلیل پنجم: مبتنی بودن وهم بر خیال

دلیلی که بر جسمانی بودن قوه وهم و معانی وهمی ارائه شده، به این صورت است که مدرک وهم برای مثال یا مطلق صداقت است یا صداقت شخص خاص. صورت اول باطل است، زیرا عقل مدرک صداقت صرف است. در صورتی که مدرک وهم صداقت شخص خاص باشد، ابتدا وهم باید صورت خیالی آن شخص را درک کند و سپس به صداقت آن تصدیق کند و چون صورت خیالی و حسی آن شخص جسمانی است، قوه وهم و معانی وهمی نیز باید جسمانی باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۳۹).

### نقد و بررسی

این استدلال قابل قبول نیست، زیرا همان‌طور که ملاصدرا معتقد است، این استدلال مبتنی بر مادی بودن قوه خیال و صور خیالی است درحالی‌که با اثبات تجرد صور خیالی، به‌طریق اولی معانی وهمی نیز مجرد خواهند بود. علاوه بر این، ملاصدرا قوه واهمه را نه قوه‌ای مستقل از عاقله بلکه جنبه نازله قوه عاقله می‌داند (همان: ۲۴۰-۲۳۹)، از این‌رو جایی برای جسمانی

پذیرش مجرد نفس حیوانی شده است، بحث پذیرش عالم مثال است. ابن‌سینا چون قائل به وجود عالم مثال در سلسله هستی نبود، در بحث صور خیالی و نفوس حیوانی نیز منکر مجرد آنها شد. اما ملاصدرا با اثبات و پذیرش عالم مثال از نظر هستی‌شناسی، توانست بین عالم طبیعت و عالم عقول، عالم دیگری را اثبات کند که نفوس حیوانی و موجوداتی که مرتبه خیال را دارند، در این ظرف تحقق دارند. قوه خیال نیز امری مجرد است و دریچه ورود و حضور در عالم مثال.

#### ۴-۳. دلایل ملاصدرا بر مجرد ادراکات جزئی

ملاصدرا دلایل متعددی برای اثبات مجرد قوای حیوانی و ادراکات جزئی بیان کرده که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. نکته‌ای که در مورد این دلایل باید توجه کرد این است که بین مجرد صورت‌های ادراکی و مجرد قوه مدرکه تلازم وجود دارد - برای مثال، اگر برهان اقامه شد که صورت‌های خیالی مجرد از ماده هستند، قوه خیال و متخیله نیز باید مجرد از ماده باشند و برعکس - زیرا از نظر ملاصدرا اولاً، علم به معنای حضور مجرد نزد مجرد دیگر است و ثانیاً، بین عالم و معلوم اتحاد وجود دارد. این دو خصوصیت زمانی تحقق دارد که صورت ادراکی و قوه مدرکه هر دو مجرد باشند. نکته دیگر اینکه برخی از این براهین فقط اثبات یک قوه را می‌کند و برخی دیگر، اثبات‌کننده مجرد قوا و ادراکات متعدد است.

#### دلیل اول: عدم اجتماع شهوت و غضب

دلیل ملاصدرا بر مجرد قوه غضبیه و شهویه این است که اگر محل شهوت و غضب جسم باشد، امکان دارد در یک طرف آن شهوت و در طرف دیگر آن غضب حلول کند و شخص واحد در یک حال واحد، نسبت به چیزی هم میل و اشتها داشته باشد و هم از آن گریزان باشد، درحالی‌که چنین حالتی در انسان وجود ندارد. پس معلوم

پنداشتن قوه وهم و معانی وهمی نمی‌ماند.

همچنین اعتقاد به اینکه ادراکات جزئی مادی هستند، چند مشکل به وجود می‌آورد:

(الف) علم و ادراک به معنای حضور مدرک نزد مدرک است. حال در حیوان یا ادراکات جزئی انسان که صور ادراکی و قوای مدرکه هر دو مادی هستند و موجودات مادی وجود للماده دارند و حضور در آنها راه ندارد، چگونه از انطباع صور در قوا، علم و ادراک حاصل می‌شود؟

(ب) بر فرض که گفته شود مدرک حقیقی صور جزئی نفس است، در صورت مادی بودن قوا و صور علمیه، چگونه صوری که مادی و منطبق در بدن هستند، در نفس که موجودی مجرد است، حصول یا حضور پیدا می‌کنند. همچنین، نفس واحد بسیط چگونه علم به ادراکات مختلف، حسی، خیالی و وهمی پیدا می‌کند؟ آیا این با قاعده الواحد که خود ابن‌سینا در اثبات تعدد قوا استفاده کرده، ناسازگار نیست؟

(ج) مشکل انطباع صغیر در کبیر قابل دفع نخواهد بود.

(د) بدن و تمام اجزاء آن همواره در حال تحلیل و تغییر هستند و در صورت انطباع قوا و ادراکات جزئی در بدن آنها نیز دچار تغییر و تحول خواهند شد، درحالی‌که صورت‌های ذخیره شده در خیال و حافظه ثابت و غیرمتغیر هستند.

#### ۳-۳. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا ادله‌ای را بر اثبات مجرد نفس (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۲/۸) و قوای حیوانی (همان: ۲۲۸-۲۲۷) ذکر کرده و معتقد است همه صور ادراکی و قوای مدرکه، مجرد از ماده هستند (همو، ۱۳۶۰، ۶۰). از نظر ملاصدرا قول به جسمانی بودن نفس حیوانی و ادراکات جزئی، اشکالاتی را به دنبال دارد که لاینحل است، اما با اعتقاد به مجرد نفس حیوانی و همه مراتب ادراک، این اشکالات قابل رفع است. شاید مهم‌ترین عاملی که سبب پذیرش و عدم

می‌شود که این دو قوه مجرد از جسم هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۲۶).

#### دلیل دوم: عدم قسمت‌پذیری و وضع حسی

اگر صورت‌های خیالی و معانی وهمی - مانند عداوت، صداقت، محبت و... حال در جسم باشند، لازم می‌آید به تبع جسم، قابل قسمت باشند. همچنین لازم می‌آید قابل اشاره حسی باشند، درحالی‌که صورت‌های خیالی و معانی وهمی هیچ‌کدام از این خصوصیات را ندارند، پس مجرد از جسم و ماده هستند (همانجا؛ رازی، ۱۴۱۱، ۲/۳۳-۳۴). استدلال بر تجرد معانی وهمی به این صورت است.

#### دلیل سوم: انطباق کبیر در صغیر

اگر صورت‌های خیالی منطبق در مغز باشد، لازمه آن انطباق کبیر در صغیر است، زیرا ما صورت‌های ادراکی را به همان اندازه واقعی ادراک می‌کنیم و اندازه این صورت‌ها چندین برابر مغز انسان است، پس لازم می‌آید که امور بسیار بزرگ در امر کوچک‌تر قرار گیرد و این محال است؛ پس صورت‌های علمی باید مجرد از ماده باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۲۷). اگرچه ملاصدرا این دلیل را درباره صورت‌های خیالی به‌کار برده است اما در مورد صورت‌های حسی بصری نیز جاری می‌شود.

#### دلیل چهارم: تمایز صورت‌ها

اگر صورت‌های خیالی چنانکه مشائین قائل هستند، منطبق در مغز باشند، یا هر صورت موضعی غیر از صورت دیگر دارد که در این صورت لازم می‌آید صورت‌های مختلف زیادی از کوه‌ها، دریاها، جنگل‌ها و سایر اشیاء به صورت متمایز منطبق شده باشد اما اندازه مغز برای جاگیری همه این صورت‌ها کافی نیست. یا باید این صورت‌ها یک موضع واحد داشته باشند که در این صورت تمایز این صورت‌ها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. بنابراین، حلول و انطباق صور

خیالی در مغز محال است و باید این صورت‌ها مجرد از ماده و در نفس موجود باشند (همانجا). این دلیل نیز در باره صورت‌های حسی و معانی وهمی هم جاری می‌شود.

#### دلیل پنجم: حلول دو مقدار در ماده واحد

اگر قوه خیال و متخیله جسمانی باشد، باید دارای مقدار باشد. پس هنگامی‌که انسان اندازه چیزی را تصور می‌کند، با انطباق صورت آن مقدار در خیال لازم می‌آید ماده واحد دارای دو مقدار باشد، زیرا مقدار قوه خیال در قوه خیال حلول کرده و صورت مقداری ادراکی نیز در قوه خیال حلول کرده است، اما حلول دو مقدار در محل واحد محال است (همانجا). این استدلال در ادراکات و قوای حسی نیز جاری می‌شود.

#### تحلیل و بررسی

با توجه به مطالب ذکر شده، برخی از این استدلال‌ها به نحو خاص و برخی به نحو عام، تجرد قوای حیوانی و ادراکات جزئی را اثبات می‌کنند. علاوه بر این، استدلال‌هایی که بر تجرد علم اقامه شده است، به نحوی اثبات تجرد همه مراتب علم و ادراک می‌کنند. بنابراین آن استدلال‌ها نیز اثبات تجرد همه ادراکات و قوای نفس را می‌کند؛ استدلال‌هایی همچون عدم تقسیم‌پذیری علم، عدم تغیر ادراکات، زمانی و مکانی نبودن ادراکات (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۴/۹۲۴-۹۲۳).

#### بحث و نتیجه‌گیری

از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا ادراکات عقلی مجرد از ماده است. ابن‌سینا ادراکات جزئی (علم حسی، خیالی و وهمی) را مادی و منطبق در مغز می‌داند اما از نظر ملاصدرا همه اقسام و مراتب ادراک مجرد از ماده است. ادله‌ای که ابن‌سینا بر مادی بودن ادراکات جزئی اقامه کرده است، قابل مناقشه و اشکال است، از این‌رو این ادله مادی بودن ادراکات جزئی را اثبات نمی‌کند. در مقابل،



ارسطو (۱۳۸۹). درباره نفس. ترجمه علیمراد داودی. تهران: حکمت.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیر کبیر.

خسروپناه، عبدالحسین و همکاران. (۱۳۸۹). هستی‌شناسی معرفت. تهران: امیر کبیر.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: بیدار.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة به همراه تعلیقات غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات). قم: بلاغت.

کاپلستون، فردریک (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم. ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: علمی و فرهنگی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تحقیق خواجه‌جو. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

\_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

\_\_\_\_\_ (بی تا). الحاشیة علی إلهیات الشفاء. قم: بیدار.

ملاصدرا ادله‌ای را بر تجرد ادراکات جزئی بیان کرده است که تجرد این ادراکات را اثبات می‌کند. مبنای ابن‌سینا و ملاصدرا در ادراکات جزئی تأثیر به‌سزایی در دیگر مباحث فلسفی، مانند معاد، رؤیا، وحی و... دارد. برای مثال، چون ابن‌سینا ادراکات خیالی را مبتنی بر وجود بدن مادی می‌داند؛ در بحث حشر نفوسی که به مرتبه عقلی نرسیده‌اند دچار تکلف شده است، اما ملاصدرا با اثبات تجرد ادراکات خیالی و وجود عالم مثال، مسئله معاد جسمانی را تبیین کرده است.

### منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلام.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیها. قم: بلاغت.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تهران: دانشگاه تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). التعلیقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق). الإلهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۲۰۰۵م). القانون فی الطب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.